

La ciudad como espacio de políticas afectivas. Habitar desde la comunalidad frente a las lógicas de dominación¹

Milagros Pellicer Planells

Universidad Complutense de Madrid  <https://dx.doi.org/10.5209/rpub.104684>

Recibido: 26-08-2025 • Aceptado: 19-01-2026

Resumen. El presente artículo tiene por objeto analizar el modo en el que se desarrolla la base afectiva que se encuentra tras las políticas racistas patentes en la distribución social del espacio urbano. Para ello, se abordarán los siguientes aspectos: 1) la imposición de una ley afectiva que sirva como base para una performance legitimadora de la condición de ciudadanía; 2) su repercusión en el ámbito estético y ontológico a través de la invisibilización y negación de los sujetos racializados; 3) las posibilidades de habitar la ciudad desde la disidencia mediante el caso de estudio de la práctica *Corpografía* del Colectivo Ayllu. Con ello se propone la reapropiación del concepto de ciudadanía afectiva a partir del potencial incapturable del afecto.

Palabras clave: abajocomunes; afecto; ciudad; ciudadanía; racismo.

[en] The City as a Space for Affective Politics. Inhabiting Commuality Facing Logics of Domination

Abstract. The aim of this article is to analyse the way in which the affective basis behind the racist policies that are manifest in the social distribution of urban space is developed. To this end, the following aspects will be addressed: 1) the imposition of an affective law that serves as the basis for a performance that legitimises the condition of citizenship; 2) its repercussions in the aesthetic and ontological sphere through the invisibilisation and negation of racialised subjects; 3) the possibilities of inhabiting the city from dissidence through the case study of *Corpografía* by Colectivo Ayllu. In doing so, we propose the reappropriation of the concept of affective citizenship based on the uncapturable potential of affect.

Keywords: Affect, Citizenship, City, Racism, Undercommons.

Sumario. Nota introductoria. 1. La ilegitimidad de la bestia. 2. La inadecuación afectiva del sujeto racializado. 3. Planear la ciudad desde abajo. Conclusiones. Bibliografía.

Cómo citar: Pellicer Planells, M. (2026). La ciudad como espacio de políticas afectivas. Habitar desde la comunalidad frente a las lógicas de dominación. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 29(2), 271-280.

Nota introductoria

La herida colonial es una condición *sine qua non* de la constitución de las sociedades contemporáneas. Esta se trata de una herida abierta, de una deuda impagable que cada comunidad habita de manera diferente, tal y como da cuenta el pensamiento

decolonial, que se teje desde dicha herida². Sin embargo, parafraseando a Denise Ferreira da Silva, diferencia no implica separabilidad³. El presente artículo parte de este presupuesto con el objeto de sacar a la superficie las dinámicas afectivas que subyacen a las políticas racistas en las que se materializa la herida colonial. En concreto, el texto abordará el modo en el que el racismo opera a través de la afectividad en la relación que se da entre ciudadanía y ciudad

¹ Financiación: Este artículo ha contado con la financiación de un contrato predoctoral FPU concedido por el Ministerio de Educación y Formación Profesional y se enmarca en el proyecto de investigación "Estética y transformación digital de la sociedad: la relevancia del laboratorio estético para el análisis y la crítica de la comunidad virtual y el capitalismo de la atención", financiado por el Ministerio de Ciencia (PID2023-149638OB-I00).

² Para ampliar sobre esta cuestión, véase W. D. Mignolo, "La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso", *Tabula Rasa* 8, 2008.

³ D. Ferreira da Silva, *La deuda impagable*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2023.

constituyendo como punto de partida una lógica cultural de la blanquitud⁴ que actúa como mecanismo para la exclusión de los sujetos racializados. Se verá por tanto cómo la prescripción de un único modo posible de habitar la ciudad, socialmente aceptado —normativizado— como blanco, bloqueará el acceso a la legitimación ciudadana de los habitantes racializados relegándolos al margen, como plantea el pensamiento de la marronidad, y conducirá a su negación ontológica, como plantea la corriente del afropesimismo. De este modo, se tenderá un puente entre algunos planteamientos de los estudios sobre la marronidad —como los propuestos por José Esteban Muñoz— y los estudios negros —como los propuestos por Frantz Fanon o Fred Moten y Stefano Harney— no con vistas a difuminar la diferencia, sino con vistas a explorar la potencialidad de transformación que un diálogo entre ambos puede ofrecer, haciendo de la ciudad un espacio para la comunalidad, para sus habitantes.

1. La ilegitimidad de la bestia

En *El sentido de lo marrón*, José Esteban Muñoz relata el mediático caso de Elián González Brotons, quien, en 1999, a la edad de 5 años, fue encontrado a la deriva por las autoridades estadounidenses tras el naufragio del bote en el que falleció su madre mientras trataba de huir de Cuba. La batalla legal que se desató por su custodia, que finalmente se resolvió con su deportación a Cuba, dio lugar a una serie de oleadas de protestas por parte de ciudadanos cubano-americanos que llenaron las calles de Florida. Este hecho generó un punto de inflexión en la consideración social de los cubano-americanos por parte de la opinión pública estadounidense pues, desvirtuadas por los medios de comunicación, las protestas que tuvieron lugar a raíz de este caso fueron tomadas como pretexto para dar libre curso a un resentimiento antiinmigrante, de modo que el juicio estadounidense respecto a los cubano-americanos viró hacia una animalización de estos, a los que achacaron ser ruidosos y protestones:

Esto quedó en evidencia con los cientos de banderas satíricas que desplegaron en el sur de la Florida varios residentes norteamericanos de Miami que decían estar cansados por lo que ellos percibían como el mal comportamiento de la comunidad cubano-americana durante el incidente de González. Las banderas llevaban la leyenda “República de Miami, Dade County, Florida”. Estas palabras estaban flanqueadas por dos racimos de bananas. Como es sabido, la frase “república bananera” es usada para hacer referencia a las dictaduras antidemocráticas de los trópicos. Y ese era claramente el significado manifiesto de estas banderas satíricas. Sin embargo, hay también otra lógica racista, que va más allá de la idea de mal gobierno. Las bananas son el alimento asociado a los monos; de hecho, la fruta aparece constantemente asociada a su imagen. Hacer ondear esta imagen suponía un giro animalizante en el modo en que hasta entonces se había encuadrado

culturalmente a los cubanos de Miami, que comenzaron a ser descritos por la cultura de los medios como seres irracionales y afectivamente primitivos. De hecho, faltó poco para que los cubanos fueran llamados bestias. Peor aún, la fuente del resentimiento de las “bestias” de Miami radicaba en que se negaban a respetar la ley⁵.

La animalización deshumanizadora de los cubano-americanos por parte del discurso racista estadounidense intenta ser justificada por el mismo a través del pretexto de “que se negaban a respetar la ley”. Sin embargo, este concepto de ley que los exiliados parecen no respetar supera los términos estrictamente legales y se extiende a la imposición de un “afecto oficial”, “un código afectivo [blanco] que se erige [precisamente] como ley”⁶. La bestialización de los cubano-americanos, definidos por los medios, como muestra el texto citado, mediante adjetivos como “ruidosos”, “irracionales” o “primitivos”, se presenta a través de este discurso como un exceso afectivo respecto al código afectivo oficial, un exceso que no es sino un concepto de herencia —y pervivencia— colonial que otros autores como Jack Halberstam han identificado con la idea de lo salvaje⁷. De este modo, tal y como afirma Tyrone S. Palmer citando a Sianne Ngai:

“las cualidades afectivas de la vivacidad, la efusividad, la espontaneidad y la fogosidad” se distorsionan en el caso del otro racializado, y “el estado aparentemente neutro de «estar conmovido» se retuerce en la imagen del sujeto racializado hiperemocional”, favoreciendo [su] construcción como inusualmente receptivo al control externo⁸.

Esta asociación entre los sujetos racializados y una afectividad excesiva tiene su repercusión en lo que José Esteban Muñoz ha denominado una “performance de ciudadanía”, que se volvería garante de su legitimidad como ciudadanos. La performance de ciudadanía, en palabras de Muñoz, “acontece fundamentalmente en el registro afectivo”⁹, y es aquella que permite al sujeto —blanco— ser concebido como un sujeto legítimo, como un sujeto que encaja en la “lógica cultural de la blanquedad”¹⁰ y que, por ello, sería merecedor de su condición de ciudadano. En esta línea de pensamiento, afirma Ayata Bilgin que el “régimen afectivo de ciudadanía marca la pertenencia de los sujetos racializados como condicional, incluso después de que hayan adquirido la ciudadanía”¹¹, esto es, los sujetos racializados se encontrarán

⁵ *Ibidem*, pp. 155–56.

⁶ *Ibidem*, p. 37.

⁷ Tanto Muñoz como Halberstam apuestan por apropiarse de esta idea del exceso, de lo salvaje, como vías disidentes para generar alternativas habitables. Para ampliar sobre esta cuestión, véase J. Halberstam, *Criaturas salvajes. El desorden del deseo*, Madrid, Egales, 2020.

⁸ S. Ngai, *Ugly feelings*, Londres, Harvard University Press, 2005, citada en T. S. Palmer, “«What feels more than feeling?»: Theorizing the Unthinkability of Black Affect”, *Journal of the Critical Ethnic Studies Association* 3(2), 2017, p. 38.

⁹ J. Esteban Muñoz, *op. cit.*, p. 35.

¹⁰ *Ibidem*, p. 37.

¹¹ A. Bilgin, “Affective Citizenship. Differential Regimes of Belonging in Plural Societies”, en M. Churcher, S. Calkins, J. Böttger y J. Slaby (eds.), *Affect, Power, and Institutions*, Nueva York, Routledge, 2023, p. 51.

⁴ J. Esteban Muñoz, *El sentido de lo marrón: performance y experiencia racializada del mundo*, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2023.

constantemente sometidos a escrutinio en función de una performance afectiva considerada ilegítima. El trabajo de Bilgin resulta especialmente pertinente a la hora de abordar esta idea de José Esteban Muñoz, pues la performance de ciudadanía que Muñoz plantea encontraría su correlato en el concepto de “ciudadanía afectiva” [*affective citizenship*] que presenta Bilgin¹². Tal y como explica la autora:

El concepto [de ciudadanía afectiva] nos permite descifrar y problematizar cómo los estados “gobiernan a través del afecto” (Fortier, 2010), cómo las políticas ciudadanas avalan determinados sentimientos como legítimos a la par que desacreditan otros, cómo el deseo configura las relaciones Estado-sujeto o, dicho en términos más generales, cómo los afectos y emociones se emplean en mecanismos de exclusión e inclusión¹³.

Comprender en términos afectivos esta *ley* a la que refería Muñoz al describir el afecto oficial resulta necesario para desnaturalizar las dinámicas opresoras que discriminan a los sujetos cuestionando su pertenencia a una comunidad política en función de una diferencia racial, de género o de clase. Esto supone que esta idea de ley no se ciñe únicamente a los dispositivos institucionales, burocráticos y estatales que establece el marco jurídico-político con el que se define la condición de un individuo materializada en un documento de identidad, sino que esta idea de ley también abarca las implicaciones afectivas que giran en torno a la consideración del sujeto-ciudadano, implicaciones que deben leerse en comunión con dichos dispositivos. De este modo, la ciudadanía afectiva podría comprenderse “tanto como un concepto sociocultural y legal como una institución política”¹⁴.

Los mecanismos racistas que sustentan el sistema capitalista¹⁵ se constituyen, de este modo, sobre una base afectiva que les permite operar a nivel micropolítico y conduce a una *alterificación*. Sin embargo, el margen que generan a través de estas dinámicas de exclusión se demuestra necesario para la propia supervivencia del sistema, pues el concepto de exceso afectivo se erige como el afuera¹⁶ que

posibilita la idea de un afecto oficial y, con ello, de una ciudadanía afectiva. Podemos encontrar en este sentido un paralelismo con el trabajo de Judith Butler:

Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de seres abyectos, de aquellos que no son “sujetos”, pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas “invivibles”, “inhabitables” de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo “invivible” es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos. (...) En este sentido, pues, el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es “interior” al sujeto como su propio repudio fundacional¹⁷.

Esta “matriz excluyente” a la que refiere Butler como ideal regulatorio foucaultiano se materializaría en una serie de categorías como la de “raza” que dejan fuera todo lo que es considerado en base a la *norma* —al afecto oficial— como abyecto, excesivo, animalizado o salvaje. De acuerdo con la autora, el control de los cuerpos se ejerce en función ya no del sometimiento de los mismos a los límites de dichas categorías, sino de la asunción de dichas categorías por parte de estos propios cuerpos, en tanto que se moldearían¹⁸ como tales mediante procesos de identificación. En este sentido, resulta interesante rescatar la siguiente afirmación de Bilgin a propósito del concepto de ciudadanía afectiva: “No es suficiente con identificarse ideológicamente con los principios, leyes y valores del Estado cuya ciudadanía se busque obtener, también es necesario «sentirse de la manera correcta»”¹⁹. Identificarse afectivamente con este código oficial, a la par que ser identificado con tal, supondría ejercer la performance de ciudadanía que, diríamos, garantizaría un *passing*, esto es, que los sujetos puestos en cuestión pudieran *pasar por* sujetos-ciudadanos.

Volvamos por un momento al texto de Muñoz con tal de aclarar esta idea. Muñoz afirma que el exceso afectivo bloquea “la trayectoria del ciudadano-sujeto latino o latina hacia la ontología política del ciudadano-sujeto oficial”²⁰ o, dicho con otras palabras, hacia la ontología política de la ciudadanía afectiva. Podríamos pensar que la performance de ciudadanía, “que puede resultar lograda o fallida”²¹, resultaría lograda a través de una gestión²² afectiva

¹² Más allá de la perspectiva que ofrecemos en el presente artículo, los textos de Ayata Bilgin aquí citados también recopilan otras lecturas del concepto de ciudadanía afectiva como la inclusiva de M. Mookherjee, “Affective Citizenship: Feminism, Postcolonialism and the Politics of Recognition”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 8(1), 2006, o la educativa —de corte pragmático y fenomenológico— de R. Hung, “In Search of Affective Citizenship: From the Pragmatist-Phenomenological Perspective”, *Policy Futures in Education* 8(5), 2010.

¹³ A. Bilgin, “Affective Citizenship”, en J. Slaby y C. von Scheve (eds.), *Affective Societies: Key Concepts*, Nueva York, Routledge, 2019, p. 330.

¹⁴ *Ibidem*, p. 331.

¹⁵ Para ampliar sobre esta cuestión, véase C. L. Sabino de Souza, “La indisociabilidad entre el racismo y la superexplotación de la fuerza de trabajo en el capitalismo dependiente”, *Serviço Social & Sociedade* 146 (1), 2023. Como explica la autora, “el racismo no es una mera herencia de la esclavitud y la colonización, posible de ser diluida dentro del ordenamiento social capitalista, más bien, es un elemento determinado y determinante de la dinámica de la superexplotación de la fuerza de trabajo bajo la dependencia y el imperialismo”, pp. 38-39.

¹⁶ Remitimos aquí al concepto derridiano de “afuera constitutivo”, desarrollado por C. Mouffe en *El retorno de lo político*.

Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical, Barcelona, Paidós, 1999.

¹⁷ J. Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del ‘sexo’*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 19-20.

¹⁸ Para ampliar sobre cómo los afectos contribuyen a moldear a los cuerpos, véase S. Ahmed, *La política cultural de las emociones*, Ciudad de México, UNAM, 2014.

¹⁹ A. Bilgin, “Affective Citizenship”, *op. cit.*, p. 333.

²⁰ J. Esteban Muñoz, *op. cit.*, p. 35.

²¹ *Ibidem*, p. 36.

²² Términos pertenecientes al ámbito económico como el de “gestión” forman parte de la capitalización de la vida a través de su expansión a diferentes ámbitos como la afectividad. Fred Moten y Stefano Harney apuntan a las políticas públicas —*policy* en inglés, término con el que establecen un juego

de dicho exceso que se presupone en los cuerpos racializados, de modo que implicaría el paso de una categoría a otra. En otras palabras, una performance de ciudadanía lograda legitimaría la condición del sujeto racializado como ciudadano-sujeto oficial. Sin embargo, solo los cuerpos que están lo suficientemente cerca de la línea hegemónica del afecto oficial podrán llevar a cabo esta performance de ciudadanía, que trata de controlar —siempre de manera fallida— una forma-de-vida²³. Así, podemos comprender el afecto oficial al que refería José Esteban Muñoz como un ideal regulatorio que dictaría las pautas para performar la ciudadanía, de manera que aquellos modos de ser en el mundo que queden fuera de este ideal —como aquellos de los ciudadanos cubano-americanos “protestones” según el relato de Muñoz— serían considerados como excesivos. Con ello, la performance de ciudadanía para los cuerpos racializados en el actual régimen racista que se impone en la sociedad resulta inevitablemente fallida.

2. La inadecuación afectiva del sujeto racializado

Las cuestiones del exceso y la performance de ciudadanía delimitan en términos afectivos las estructuras racistas que organizan la sociedad, dividiéndola, por usar la terminología ahmediana, en un “nosotros”, que caería del lado de la hegemonía, y en unos “otros”, que constituirían todos aquellos grupos marginales que no tienen cabida en esta²⁴. Con tal de subrayar esta dinámica, encontramos esta división reproducida en distintos niveles que conforman otras muchas dicotomías jerárquicas y, por tanto, opresivas:

de palabras entre política y policía— como aquellos mecanismos que tratan de controlar, de imponer esta gestión en el comportamiento poblacional.

²³ La forma-de-vida no puede ser controlada, limitada, pautada, pues esta es una perspectiva de la vida estrechamente ligada a sus modos en constante cambio, a sus afectos, y no a su comprensión desde determinadas propiedades presentadas como inamovibles. Así, en palabras de Giorgio Agamben, la forma-de-vida es “una vida que no puede separarse nunca de su forma”, G. Agamben, *Medios sin fin: Notas sobre la política*, Valencia, Pre-textos, 2010, p. 13. Sobre esta cuestión, y en relación con el planteamiento de Muñoz, véase L. Periañez Llorente, “Ontología modal y performance: constituyendo sujetos y tiempos inapropiables desde Giorgio Agamben y José Esteban Muñoz”, en A. Rivera García y M. Pellicer Planells (eds.), *Crítica de la subjetividad neoliberal. Un análisis desde la estética y la teoría de las artes*, Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2024.

²⁴ Sara Ahmed alude a esta división que estructura afectivamente la sociedad en *La política cultural de las emociones*, op. cit., a partir de un análisis sobre el funcionamiento de los discursos de odio en términos afectivos. Este mismo esquema es el que se esconde tras mecanismos excluyentes como la ciudadanía afectiva. El “nosotros” que representa la línea hegemónica y que impone su forma de vida a los “otros” encaja en la descripción de la figura del Hombre de Wynter, así como del “Yo transparente” de Denise Ferreira da Silva, una figura que representa “un tipo de humano que se sobrerrepresenta como si fuera el humano total, marcando otras formas de ser humano como aberrantes”, T. S. Palmer, op. cit., p. 32. Para más detalle sobre esta figura universalizada que parte del hombre blanco ilustrado, veáanse S. Wynter, “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Toward the Human, After Man, Its Overrepresentation— An Argument”, *The New Centennial Review* 3(3), 2003, y D. Ferreira da Silva, *Toward a Global Idea of Race*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.

Cuando ustedes lxs blancxs hablan se supone científico, universal, objetivo, neutral, racional, imparcial. Cuando nosotrxs lxs no blancxs hablamos se nos impone que no es científico, es subjetivo, personal, emocional, parcial. Para occidente ustedes —blancxs— tienen hechos, nosotrxs —no blancxs— tenemos opiniones. Para occidente ustedes —blancxs— tienen conocimientos, nosotrxs —no blancxs— tenemos experiencias²⁵.

La animalización de los sujetos racializados que veíamos en la viñeta con la que abre este artículo parte de esta dinámica de subyugación impuesta por la blanquitud. Los ideales de lo “científico, universal, objetivo, neutral, racional [e] imparcial” a los que Francisco Godoy Vega —miembro del Colectivo Ayllu, al que referiremos en el siguiente apartado— alude, representan un determinado modo de habitar el mundo que se constituye como *la* norma, esto es, como la única manera posible de habitarlo. El sentimiento racializado que emerge de las mencionadas protestas se concibe como excesivo o hipereemocional precisamente porque se percibe como no *adecuado*. Se da por supuesto que hay una manera correcta, adecuada de irritarse, una manera de gestionar la emoción que es válida, y es, según el discurso oficial que Muñoz señala, aquella que encarnan los cuerpos blancos que se dictan por los ideales ilustrados. Tal y como explica Palmer: “[L]a emocionalidad y la afectividad pertenecen a los empoderados, a los (plenamente) Humanos²⁶ [lo que nos llevaría a comprender que] para los Negros, la incorporación a la «ciudadanía» (...) se basa en (...) una negación de la propia negritud”^{27, 28}.

²⁵ F. Godoy Vega, “¡Cállate blanco!”, *El Salto*, 31 de octubre 2021, s/p. En línea: <https://www.elsaltodiario.com/laplaza/callate-blanco>. Nótese que los términos “nosotros” y “otros” que planteaba Ahmed se invierten en la presente cita.

²⁶ Conviene aquí tener en cuenta que el ideal blanco ilustrado que estructura el sistema es un ideal antropocéntrico, lo que permite avistar la negación ontológica de los “otros” como humanos, como iguales. Con ello, lo que se cuestiona es su humanidad: “El Salvaje o Primitivo y el Negro [—la autora emplea aquí tanto el término “Negro”, referido a los esclavos afroamericanos, como “Black”—] se mantienen en el umbral de una humanidad irrealizada”. R. Bradley, *Anteaeesthetics. Black Aesthetics and the Critique of Form*, California, Stanford University Press, p. 15.

²⁷ T. S. Palmer, op. cit. p. 47-48.

²⁸ Tal y como hemos apuntado al inicio, los estudios decoloniales se demuestran plurales y abordan la herida colonial de múltiples maneras. El pensamiento de Muñoz, que vertebró este texto, se enmarca en los estudios de la marronidad, que no parten de la negación ontológica del sujeto racializado, sino de su opresión y marginalización centrada, sobre todo, en la cuestión migrante. El pensamiento de Palmer que aquí se presenta —así como el de otrxs autorxs a lxs que referiremos más adelante como Bradley o Fanon— se enmarca en la corriente del afropesimismo, parte de los estudios sobre la negritud, en los que también encontramos el proyecto de los abajocomunes —al que referiremos en el siguiente apartado—, aunque no vinculado directamente al afropesimismo, sino, como apuntan Colin Patrick Ashley y Michelle Billies, a una suerte de optimismo negro: la negritud es vivida por los abajocomunes como un proceso continuo de liberación, un “planear fugitivo” del llamamiento, que sin embargo no entra en contradicción con el afropesimismo. C. P. Ashley y M. Billies, “Afecto ? raza/ (Negritud)”, *Athenea Digital* 20(2), 2019. Así, de acuerdo con Sexton: “afro-pesimismo y optimismo negro podrían ser dos lados de la misma moneda [en tanto que] «la presencia irreducible» de la negritud es lo que anima tanto la fugitividad pura como la muerte social y también la imposibilidad de ser subjetividad de la negritud”. Jared Sexton citado en *ibidem*, p. 10-11.

Es a través de esta serie de imposiciones sobre lo que es adecuado que asistimos a una distribución de lo sensible que puede leerse en clave rancieriana, pues la estética, que Jacques Rancière entiende como política²⁹, se definiría según este como:

un sistema de las formas que a priori determinan lo que se va a experimentar. Es una delimitación de tiempos y espacios, de lo visible y lo invisible, de la palabra y el ruido, de lo que define a la vez el lugar y el dilema de la política como forma de experiencia. La política se refiere a lo que se ve y a lo que se puede decir, a quién tiene competencia para ver y calidad para decir, a las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo³⁰.

El afecto oficial, como venimos analizando en el presente artículo, determina esta forma de visibilidad y ordenación de lo sensible, de manera que vuelve opacas, invisibles, todas aquellas subjetividades que según el esquema que impone resultan inadecuadas; en definitiva, niega la existencia estético-política de las mismas y como consecuencia también su existencia ontológica³¹. Esto nos lleva a preguntarnos: ¿quién puede ver y quién es visto?, ¿quién es sujeto y quién es objeto?, ¿qué cuerpos pueden ocupar qué espacios y de qué modo?, ¿quién puede sentir y qué afectos son válidos o reconocidos, adecuados? El exceso afectivo que se atañe a determinados cuerpos los deslegitima para erigirse como sujetos ante cualquiera de estas preguntas: el

cuerpo racializado, como desarrolla Palmer en el texto citado, no puede participar de la doble vertiente afectar-ser afectado que estructura la relación de los seres humanos con el mundo, sino que es un cuerpo que queda limitado solamente a ser afectado, a ser objeto, en tanto que no se reconoce su voz. En palabras de Jared Sexton: “Los asuntos internos del mundo de la vida Negra... [son] invisibles, inaudibles, ilegibles —de hecho impensables— en el mundo, en la medida en que la vida negra se desarrolla «fuera del mundo» por definición”³². Es en este sentido que la existencia racializada excede los límites ontológicos y estéticos del orden actual, de modo que su afecto se ve negado.

El exceso afectivo que refiere Muñoz puede ser comprendido como un “exceso ontológico constitutivo del ser-sujeto como resto”³³, un resto que nos lleva a preguntarnos por la doble connotación que hallamos en el propio concepto de exceso. Por un lado, el exceso es un superávit, es algo que excede unos límites, los supera, por ello, cuenta con una carga positiva; por otro lado, el exceso es un resto, un sobrante, un residuo, en este sentido se comprende como negativo, como algo que quita valor. Estos dos aspectos del exceso afectivo no son independientes el uno del otro: el afecto blanco, al que Muñoz refiere como “minimalista”, como un “empobrecimiento emocional”³⁴, se ve superado —en términos positivos— por el afecto racializado; sin embargo, al marcar como punto de partida dicho estándar, lo desecha, le niega todo valor. El exceso en estos dos sentidos, aunque aparentemente opuestos, sirve al mismo propósito, pues se erige como una herramienta metafísica para conformar, sostener y reproducir el régimen racista. Así, paradójicamente, el exceso afectivo se convierte en una falta: la negación afectiva, de una forma de vida, de una existencia. Podemos entrever esta idea a partir de la siguiente cita de Frantz Fanon:

toda ontología se vuelve irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada (...) La ontología, cuando de una vez por todas se admite que deja de lado la existencia, no nos permite comprender el ser del negro. Porque el negro no tiende ya a ser negro, sino a ser frente al blanco (...) El negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco. Los *negros*, de un día para otro, han tenido dos sistemas de referencia en relación a los cuales han debido situarse. Su metafísica o, para decirlo de manera menos pretenciosa, sus costumbres y las instancias a las que estas remitían, fueron abolidas porque se contradecían con una civilización que ellos ignoraban y que se les imponía³⁵.

La negritud, según Fanon, se define en términos negativos: el negro no es de no ser por el blanco, su

El presente artículo se ubica en esta tensión con el objetivo no de conciliar estas corrientes ni de borrar las diferencias, sino de explorar cómo la afectividad se encuentra en el punto tangente entre ambas líneas de pensamiento a través del modo en que la política racista del exceso afectivo actúa para englobar, bloquear y negar las subjetividades racializadas. Así, tal y como Aline Hernández, Luciano Concheiro, Juan Pablo Anaya, Yolotl Alvarado y Cristina Rivera Garza, Ixs editores de *Los abajocomunes*, en la entrevista que conceden al final de la edición en castellano, afirman: “la negritud y el indigenismo están diferencialmente entrelazados y enredados en, y a la manera de, la negación de la higiene racial y la apropiación cultural”, en S. Harney y F. Moten, *Los abajocomunes. Planear fugitivo y estudio negro*, Ciudad de México, Cooperativa Cráter Invertido, 2018, p. 241. Esto apunta a un sentir marrón que, en palabras de Muñoz, “connota un sentido de identificación colectiva (...) El sentir marrón es sentirse juntos en la diferencia. El sentir marrón es un «aparte juntos», al que se llega por compartir el estatus de ser un problema”, *op cit.*, p. 87.

²⁹ Rancière, a diferencia de los abajocomunes, que identifican lo político y lo policial —véase nota al pie 22—, sí diferencia entre ambos, comprendiendo lo policial como los mecanismos de establecimiento del orden, y la política como la ruptura del mismo. Pensar la estética como política permite aquí comprender esta doble visión: su papel en la imposición de una manera determinada de habitar y su potencial disruptivo.

³⁰ J. Rancière, *El reparto de lo sensible*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, p. 20.

³¹ Siguiendo este marco propuesto por Rancière, la estética —que se ocupa de la sensibilidad, de lo afectivo—, es política en tanto que incide en la orientación de los cuerpos y en su identificación como “unos” u “otros”. En este sentido, que un cuerpo pueda ver, sea visto o no lo sea —como explica Judith Butler, que una vida tenga o no la capacidad de ser llorada, que pueda o no ser digna de duelo— es también un asunto ontológico, pues solo “una vida cuya pérdida es digna de ser llorada (...) puede considerarse una vida y mantenerse en virtud de dicha consideración. Sin capacidad de suscitar condolencia [sin capacidad de afectar, sin poder ser visible, sin potestad para hablar, a saber, sin una existencia estético-política], no existe vida alguna”, J. Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, 2010, p. 32.

³² J. Sexton, “«The Curtain of the Sky»: An Introduction”, *Critical Sociology* 36(1), 2010, citado en T. S. Palmer, *op cit.*, p. 42.

³³ L. Periañez Llorente, *op cit.*, p. 386. Asimismo, el autor subraya la importancia de dicho exceso: “El exceso al que el estereotipo refiere no es algo de lo que alejarse, sino algo a apropiarse y redireccionar como parte de una política de liberación”, *ibidem*. En este sentido, también la propuesta de los abajocomunes busca reapropiarse del exceso, como exploraremos en el siguiente apartado.

³⁴ J. Esteban Muñoz, *op cit.* p. 38.

³⁵ F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009, pp. 111-112.

existencia se ve negada en tanto que queda subyugada ante la blanca, en tanto que no cabe dentro de los límites que esta define, en tanto que resulta excesiva. El ciudadano-sujeto racializado verá así bloqueado su acceso a la ontología política del ciudadano-sujeto oficial, dado que no goza de la misma categoría ontológica que este.

Recurrimos aquí al pensamiento de Rizvana Bradley, quien lleva al ámbito de la estética el argumento que plantea Fanon: “La negritud, según sostengo, no tiene cabida en la ontología del mundo antinegro y no puede ser representada con el régimen estético de la modernidad; aun así, paradójicamente, la insaciabilidad de este régimen demanda sus labores y apariencia”³⁶. La negritud, situada fuera del mundo, es condición para la constitución del régimen estético del mismo, a la par que queda sujeta a este. El régimen estético moderno, si bien excluye y niega la existencia del *otro*, se constituye a través de él. Es así como las condiciones de posibilidad espaciotemporales kantianas que Rancière recuperaba a fin de definir la estética se vuelven condiciones de imposibilidad para la negritud, que, sin embargo, resulta necesaria. De este modo, la performance de ciudadanía, tan solo lograda por los cuerpos blancos, se convierte aquí en una *no-performance*:

Basándose en la terminología del derecho contractual, [Sora] Han sugiere que la negritud es una *no-performance* [un incumplimiento] en la medida en que es necesariamente “una performativa en y en contra de la ley”. Este incumplimiento es improvisado en el “sentido jurídico preciso de una forma de pura performatividad... Es aquello que no puede contratarse ni ejecutarse en contra de un contrato, pero que, no obstante, es una forma jurídica de ser que el derecho contractual podría denominar incumplimiento”³⁷.

La ley, a la que también aludía Muñoz y que se impone como soberana ante cualquier otro dispositivo, vuelve aquí a verse superada, excedida, en tanto que contempla un código oficial que deja fuera a todos aquellos cuerpos que no cuentan con las condiciones de posibilidad para cumplirla. Si todo lo que queda fuera de la ley es ilegal³⁸, la ontología del ciudadano-sujeto racializado se ve negada por la propia estructura ontoepistemológica.

3. Planear la ciudad desde abajo

La cuestión de la ciudadanía está estrechamente ligada a las políticas territoriales, al modo en que, como nos preguntábamos de la mano de Jacques Rancière, los cuerpos pueden habitar los espacios, a qué cuerpos pueden habitar qué espacios. Este asunto es en parte atendido por José Esteban Muñoz:

Pienso en una marronidad que surge como resultado de los modos en que las coordenadas espaciales de una persona se convierten en materia de disputa y los modos en que su derecho a la residencia se ve puesto en cuestión por aquellos que ejercen falsos reclamos de nacimiento³⁹.

La ciudad, como ese espacio que los cuerpos ocupan, es, de acuerdo con Michael Hardt y Antonio Negri, “una dinámica viva de prácticas culturales, circuitos intelectuales, redes afectivas e instituciones sociales”⁴⁰. Son los cuerpos y su afectividad los que crean la ciudad, como dice Muñoz, “apela[ndo] a horizontes de experiencia”⁴¹; pero, a su vez, es la propia ciudad y sus estructuras las que crean a los cuerpos, los definen como excesivos o normativos y posibilitan lo que pueden hacer. Con tal de desarrollar esta idea, Muñoz recurre a Elizabeth Grosz, quien refiere “cierto isomorfismo entre el cuerpo y la ciudad [...] una vinculación de doble sentido a la que podríamos caracterizar como una interface, acaso incluso una co-construcción”⁴². Grosz plantea un modelo de espacialidad relacional que pensamos constituido por las intraacciones afectivas entre cuerpos y ciudades, un modelo procesual que supera la idea de (id)entidad como algo fijo y estable.

En esta visión simbiótica de Grosz sobre las ciudades-cuerpos, así como de Hardt y Negri sobre las ciudades como dinámicas vivas, podemos comprender que siempre va a haber un excedente —respecto al orden social dominante— que es constitutivo de lo social y de la propia espacialidad que lo social ocupa, un excedente que no es sino una forma-de-vida, la vida en todo su potencial. Las infraestructuras que tratan de limitarlas, sin embargo, vienen impuestas desde arriba: desde un aumento del despliegue policial en las zonas consideradas conflictivas —en forma de comisaría o de desplazamiento del propio cuerpo policial— hasta homenajes públicos a la historia colonial en forma de centros y monumentos. Se trata de infraestructuras públicas, pero públicas, ¿para quién? Solo aquellos cuerpos que pueden llevar a cabo la performance afectiva de ciudadanía que plantea Muñoz —esto es, aquellos cuerpos que no son leídos por políticas racistas vinculadas al discurso neoliberal que engloba el concepto de exceso afectivo— parecen estar legitimados a habitar el espacio social. Es así como la violencia —física y simbólica— a la que son sometidos los cuerpos racializados en un espacio que ha sido afectivamente definido por este código oficial blanco se vuelve fundacional de dicha estructura de sentimiento. Y es así también como se revela la necesidad de desbordar la categoría de ciudadanía, de ir más allá de los límites que impone, de realizar un ejercicio continuo de (re)apropiación del exceso, del resto que es la vida.

En 2019, el Colectivo de migrantes racializados Ayllu, en colaboración con Gustavo Adolfo Díaz, elaboró, en el marco de las Residencias Artísticas de Matadero, una práctica artística que podemos leer

³⁶ R. Bradley, *op cit.*, p. 9.

³⁷ S. Han citada en R. Bradley, *ibidem*, p. 28.

³⁸ “[L]a figura racial del ser humano desempeña para el capital global el mismo papel ético que la noción de nación desempeñó para el capital industrial-estatal/imperio durante la mayor parte del siglo XX. Permite delimitar quién cae a cada lado de la ley, a saber, el protector y el punitivo”, D. Ferreira da Silva, “The «Refugee Crisis» and the Current Predicament of the Liberal State”, en *Subjects and Objects in Exile*, L’internationale, 2017, pp. 156-157.

³⁹ J. Esteban Muñoz, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁰ M. Hardt y A. Negri, *Commonwealth. El proyecto de una revolución común*, Madrid, Akal, 2011, p. 166.

⁴¹ J. Esteban Muñoz, *op cit.*, p. 123.

⁴² E. Grosz, *Space, Time and Perversion. Essays on the Politics of Bodies*, Londres, Routledge, 1995, citada en Muñoz, *ibidem*.

en esta línea de pensamiento, puesto que ofrece una muestra de cómo la organización espacial de la ciudad viene determinada por políticas afectivas. Esta práctica lleva por título *Corpografía: Una ciudad, muchas fronteras*, en tanto que, a diferencia de una cartografía —a la que el propio colectivo refiere como una ciencia colonial desarrollada para el control del territorio—, muestra una ciudad corporeizada, un plano situado de la ciudad de Madrid que está organizado por “espacios de miedo”, “espacios de afectividad” y “espacios para fantasear”⁴³.

Con tal de profundizar brevemente en esta cuestión, podemos señalar que con el plano *cartográfico* asistimos a una “transformación del mundo en ciudad”⁴⁴, esto es, a una división del espacio en la que líneas rígidas sirven al propósito de una sobrecondición. Esto conlleva una “reordenación de los territorios, una sustitución del espacio por los lugares y las territorialidades”⁴⁵ que favorece que la ciudad se imponga como una segmentarización que pauta el recorrido de los cuerpos y determina —recuperando a Rancière— qué cuerpos pueden ocupar qué espacios. Dan cuenta de ello los monumentos destacados en el plano: la estatua de Colón, el CIE de Aluche y el Museo de América. El plano cartográfico cuenta la historia de un “nosotros” blanco, como diría Sara Ahmed, pero no la de otros “otros”. Sin embargo, el plano *corpográfico* que propone el Colectivo Ayllu no es un plano prescriptivo: no segmentariza el espacio para imponer una territorialización determinada, sino que constituye un plano de afecto no-oficial, de violencias y fantasías, que se yuxtapone al plano normativo-cartográfico, a aquel al que accederíamos al abrir aplicaciones de geolocalización en nuestros dispositivos móviles. Tal y como se preguntan los abajocomunes: “¿Cómo se ve este no lugar yuxtapuesto? (...) Entre la ausencia de comodidades, en la exhaustividad, hay una sociedad de amigos en la que todo puede plegarse en una danza a lo negro, en estar cautivos y fluir, en lo que nunca fue silencio”⁴⁶. Es ahí donde reside el potencial de (re)apropiación de la vida y es de esto de lo que se hace cargo el plano corpográfico que nos ocupa.

La yuxtaposición a la que asistimos en *Corpografía* demuestra que lo que para aquellos que caen más cerca del ideal irrealizable del afecto oficial supone un espacio de disfrute en la ciudad, para otros constituye un espacio de violencia. Como se puede leer en algunas de las experiencias compartidas en el plano: “No nos dejan pasar a una discoteca y nos toca caminar; nos echan de todos los sitios a los que intentamos entrar”; “Nos detienen y pasamos la noche en Leganitos”; “15 minutos bajo el sol para que comprobaran mi DNI”⁴⁷. *Corpografía* muestra de este modo una realidad que se presenta, a ojos blancos,

como invisible e invisibilizada, “una opacidad ideológica de los espectadores blancos”⁴⁸.

En este sentido, en palabras del Colectivo Ayllu: “Esta corpografía responde a la tensión entre la idea de una «ciudad para lxs ciudadanxs» (una ciudad de «lo común») y una «ciudad para sus habitantes» (una ciudad de «la comunalidad»)»^{49, 50}. No se trata, pues, de habitar una relacionalidad sostenida en un ideal de pertenencia como propiedad que aspira a ser totalizante y, con ello, limitante, sino una relacionalidad basada en un ser-con-lxs-otrxs, en el don comunal⁵¹. Desbordar la idea de lo común de los límites estrictos de la noción de ciudadanía —afectiva— pasa por, en el marco de lo urbano que aquí nos concierne, planear la ciudad desde abajo, desde ese ser-con-lxs-otrxs que no obedece a las imposiciones del Estado moderno, en consonancia con este habitar en comunalidad que practican los pueblos indígenas de Oaxaca y al que también apuntan, aunque con distintos matices, otros autores como Muñoz⁵².

⁴⁸ R. Bradley, *op cit.* p. 4.

⁴⁹ Colectivo Ayllu, “15 conceptos básicos para que unx euro-blancx se plantee reparar”, *Re-visiones* 9, 2019, s/p.

⁵⁰ Esta cita supone una crítica a las filosofías que, como Roberto Esposito identifica, desvirtúan el concepto de comunidad al comprender lo común como lo propio. En consonancia con la Italian Theory, si bien desde otros presupuestos, el Colectivo Ayllu critica la concepción de lo común en términos de propiedad y propone un modo de habitar comunal basado en una comprensión de lo común como inapropiable que pone de relieve la inmanencia de la comunidad, como afirma el pensador indígena mixe Floriberto Díaz. Señala en este sentido Irene Ortiz: “Lo común (...) no es lo público. Lo público se circunscribe al espacio de la ciudadanía y delimita quién puede beneficiarse de los bienes que posee. En este sentido, lo público se dirige a aquellos sujetos que el Estado reconoce como legítimos beneficiarios”, en *Italian Thought: los comunes y el uso*, Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política 66, 2022, p. 3. La comunalidad no constituye una forma de Estado, sino una forma de organización popular y colectiva, basada en una comunidad afectiva que se reconoce en una serie de relaciones intradependientes que la sostienen. Para ampliar sobre estas cuestiones, véase, sobre la crítica a lo común como propiedad R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrotu, 2003 y G. Agamben, *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1996; y para, además de ello, profundizar en el concepto indígena de “comunalidad”, J. Martínez Luna, “Conocimiento y comunalidad”, *Bajo el Volcán* 16(23), 2015 y la compilación de textos de Floriberto Díaz S. Robles Hernández y R. Cardoso Jiménez (comp.), *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad energía viva del pensamiento mixe. Ayuujksénää'yén-ayuuikwénmää'ny-ayuuik mék'ajtén*, Ciudad de México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2014.

⁵¹ Una de las expresiones de este don comunal en el contexto de los pueblos indígenas que habitan en comunalidad es el tequio, que Benjamín Maldonado define como: “[U]n tipo de trabajo colectivo, gratuito y obligatorio en el que deben participar los miembros de la comunidad (...) para obras de beneficio colectivo”, en “Comunalidad: el modo de vida de los pueblos mesoamericanos”, *Cuadernos Fronterizos* 18(56), 2022, pp. 21-22. Si bien no podemos hacernos cargo de ello en el presente artículo, resultaría interesante una lectura cruzada entre esta cuestión y la relación don-deuda que establece Esposito, *op cit.*, a partir del *munus*.

⁵² Como veremos más adelante, Muñoz emplea el término “comunalidad” como una cualidad de lo común compartido. Propone, de este modo, la marronidad o el común marrón como una comunalidad que “da cuenta del modo en que el propio ser de la gente marrón es siempre un ser-en-común”, *op cit.*, p. 22. Si bien esta concepción no coincide plenamente con la comunalidad de los pueblos indígenas, así como con el común sobre el que reflexiona la Italian Theory —ver nota nº50—, comparte una serie de aspectos con ellos —el

⁴³ *Corpografía* puede ser consultada aquí: <https://www.gustatvodiaz.es/portfolio/corpografias-una-ciudad-muchas-fronteras-ayllu/>

⁴⁴ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil Mesetas*, Valencia, Pre-textos, 2002, p. 278.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ S. Harney y F. Moten, *op cit.*, p. 145.

⁴⁷ Como explicaba Ayata Bilgin, la condición legal de ciudadanía resulta independiente de la ciudadanía afectiva, a saber, la performance afectiva de los sujetos racializados se pone en cuestión independientemente de que estos ostenten o no el estatuto legal de ciudadanos.

Tomamos aquí prestado el concepto “planear” —que encabeza el presente apartado— de los abajocomunes: “[P]lanear en los abajocomunes no es una actividad, no es pescar o bailar o enseñar o amar, sino el incesante experimento con la presencia futura de las formas de vida que hacen esas actividades posibles”⁵³. El planear es continuo y está siempre subyacente, funciona como un llamamiento, “una llamada al desorden [al salvajismo, de acuerdo con Halberstam⁵⁴], lo cual constituye ya una efectuación, [pues] (...) la respuesta está ya ahí antes de que se emita el llamamiento (...), la demanda se estaba satisfaciendo en el llamamiento mismo”⁵⁵.

El plegamiento de dos modos antagónicos de habitar la ciudad afectivamente en un solo plano, tal y como presenta la práctica que nos ocupa, se demuestra posible solo en tanto que el planear fugitivo ya está ahí —ya lo ha estado siempre—. Así, a pesar de que las infraestructuras favorezcan una determinada performance de ciudadanía y se erijan como dispositivos que tratan de imponerla y de bloquear o negar otras subjetividades, surge una performance afectiva alternativa que constituye una línea de fuga que subsiste en el mismo espacio-tiempo que las líneas de segmentariedad. Es así como *Corpografía* apunta a una idea de comunidad por venir en los términos en los que la plantea Gilles Deleuze, esto es, como “pueblo que falta”, un pueblo que, en su estar faltando, implica que hay ya “siempre varios pueblos, una infinidad de pueblos”⁵⁶.

Como hemos señalado, la doble cara del supéravit propio del exceso afectivo es el resto, en base al cual asistimos a la negación ontológica del sujeto racializado: este se constituía, así, en términos de falta, una falta necesaria para la supervivencia del propio sistema que lo constituye como tal, pero también para la propia condición de su inexistencia, una negación que también se demuestra necesaria para el proyecto de los abajocomunes, en tanto que da cuenta de la imposibilidad de saldar la deuda y del rechazo a políticas restaurativas que no harían sino reproducir la violencia colonial⁵⁷. Tal y como expone Emma Ingala: “Si lo que falta es lo que hace falta que no haya, no es solo que el pueblo falte, sino que hace falta que falte —para que pueda haber pueblos y no pueblo”⁵⁸, pues, en palabras de Jun Fujita Hirose, “[e]s faltando que el pueblo se inventa como una

línea de fuga”⁵⁹. El llamamiento, el planear fugitivo al que aluden los abajocomunes, ya está aquí y se efectúa en la propia falta, subyace a las líneas hegemónicas que tratan de ordenar la sociedad, y está investido de un potencial transformador. Es por ello que José Esteban Muñoz afirma lo siguiente: “Nuestra tarea no es formar una comunidad, sino entrar en contacto con una comunidad que ya existe”⁶⁰. Esta es una idea de comunidad que se vincula con un desasentamiento afectivo que supone, para Moten y Harney, “perder anclaje y, al mismo tiempo, revertir el proceso de colonización de los cuerpos, las mentes, las sociabilidades”⁶¹. La desorientación⁶² inherente a este desasentamiento, palpable en el plano del Colectivo Ayllu, coincide con la formulación de comunidad que Muñoz propone a partir de John Dewey:

[Para Dewey], un sentido compartido del daño puede aglutinar distintas experiencias de personas y cosas, convirtiéndolo en una forma de pertenencia a un común: un común producido por aquello que Spinoza denominaría un afecto compartido de indignación, capaz de conducir a un pensamiento y un análisis que contribuyan a formar una comunidad autoconsciente y potencialmente insurreccional⁶³.

Las experiencias compartidas en el plano de *Corpografía* —“sensaciones desposeídas en común”⁶⁴— son experiencias de indignación —como señala Muñoz a través de Dewey— y miedo, pero también de afectividad y fantasía, que dan cuenta de este sentir compartido que los abajocomunes describen como “una manera de sentir a través de los otros, un sentir de las sensaciones de los demás sintiéndote (...) [un] sentir que ningún individuo puede tolerar, y ningún Estado permitir”⁶⁵. Moten y Harney llaman a este sentir “hapticalidad”, a la que refieren como “la sensación de que lo que se encuentra por venir está aquí”⁶⁶. Así, el exceso afectivo que según los dispositivos racistas no tenía cabida en la ciudad, esa forma de vivir faltando, en el desorden, que no interesa al capitalismo más que como afuera constitutivo, ya está aquí —ya lo ha estado siempre— y es ingobernable, en tanto que la afectividad, la vida, no puede ser poseída.

El potencial incapturable del afecto es por tanto lo que permite habitar una zona salvaje⁶⁷ más allá de los límites impuestos por el capital, a través de un “pla-

rechazo a pensar el común como propiedad, la relacionabilidad afectiva que hace del sujeto a la comunidad y no al individuo, la responsabilidad para con lxs otrxs, humanos o no humanos— que nos permite pensarlos en conjunto como una forma de vida disidente y alternativa frente a la ley afectiva impuesta desde el marco colonial.

⁵³ S. Harney y F. Moten, *op cit.*, p. 113.

⁵⁴ Véase el prólogo de *Los abajocomunes*, escrito por Halberstam, *ibidem*, p. 20.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 197-198.

⁵⁶ G. Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios de cine 2*, Barcelona, Paidós, 2015, p. 291.

⁵⁷ “[R]econocemos la fuga, lo mismo que la sanación, como una actividad en vez de un logro, una continua negación a reconciliarse con las modalidades del orden”, S. Harney y F. Moten, *op cit.*, p. 243.

⁵⁸ E. Ingala Gómez, “El pueblo que falta. Deleuze, Lacan y lo político”, en J. L. Villacañas Berlanga y C. Ruiz Sanjuán (eds.), *Populismo versus republicanismo: genealogía, historia, crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2018, p. 123.

⁵⁹ J. Fujita Hirose, *Cine-capital: Cómo las imágenes devienen revolucionarias*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014, p. 53.

⁶⁰ J. Esteban Muñoz, *op cit.*, p. 28. Esta idea también está presente en J. Esteban Muñoz, *Utopía queer: El entonces y allí de la futuridad antinormativa*, Buenos Aires, Caja Negra, 2020.

⁶¹ S. Harney y F. Moten, *op cit.*, p. 158.

⁶² Moten y Harney toman prestado este concepto de Sara Ahmed, véase S. Ahmed, *Fenomenología Queer: Orientaciones, objetos, otros*, Barcelona, Bellaterra, 2019.

⁶³ J. Esteban Muñoz, *El sentido de lo marrón*, *op cit.*, p. 28.

⁶⁴ S. Harney y F. Moten, *op cit.*, p. 146.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 146-147.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ “Moten y Harney quieren mostrarnos otro lugar, un lugar salvaje que no es simplemente el espacio sobrante que bordea las zonas reales y reguladas de la sociedad bien educada; más bien, es un lugar salvaje que continuamente produce su propio salvajismo no regulado”, J. Halberstam en *ibidem*, p. 20.

near fugitivo” desde abajo, un planear que subyace a las estructuras afectivas hegemónicas, que desborda el afecto oficial y se propone con fuerza colaborativa, apostando por una ciudad para sus habitantes, por una ciudad de la comunalidad. Este acercamiento permite atender a la experiencia del cuerpo en la ciudad, potenciando la simbiosis entre ambos a la que aludía Grosz, en lugar de reforzando la dura segmentarización que los separa. Así, *Corpografía* no es solo un plano de la exclusión, si bien tampoco es un plano de la inclusión, pues como explica Sara Ahmed en *Manual de una feminista aguafiestas*, la inclusión, que se expresa bajo tecnologías como la diversidad, no es sino “otro tipo de máscara blanca (...) una manera de no ver la blanquitud”⁶⁸, de modo que contribuiría, precisamente, a naturalizar el afecto oficial del que hablaba Muñoz. La ciudad que planea *Corpografía* es una ciudad que se sostiene en el antagonismo a partir de la experimentación informal para, de este modo, potenciar esa hapticidad del sentir en común, del ser-con-lxs-otrxs. El plano apunta a performar una afectividad disidente, una no-performance, como citaba Bradley, en tanto que dibuja una ciudad irreal, invisible, a los ojos de la blanquitud, lo que posibilita que se reconfigure el concepto de ciudadanía afectiva. *Corpografía* supondría, de este modo, dando la vuelta a la expresión anteriormente citada, una transformación de la ciudad en mundo, siempre en proceso, siempre continua.

Conclusiones

El establecimiento de una ley afectiva como base para la constitución de la ciudadanía se ubica en el centro de las lógicas racistas de herencia colonial todavía imperantes. La legitimación de la condición de ciudadanxs viene sujeta a una determinada performance de ciudadanía basada en el ideal de la blanquitud, de modo que resulta en una identificación de los sujetos racializados con lo animal, irracional o salvaje, hecho que los relega al margen e incluso alcanza a constituir su negación ontológica. El exceso afectivo que se les achaca y que sirve como pretexto para la autoafirmación del sistema racial, opera como excedente a la par que como resto, revelando necesario su bloqueo o negación para el propio sostén del sistema, generando una falta que es reapropiada por los sujetos racializados para poder habitar un aquí y un ahora que no es sino un entonces y un allí⁶⁹. De ello da cuenta el presentado en *Corpografía*, que yuxtapone la ciudad de lxs unxs-ciudadanxs y la ciudad de lxs otrxs-habitantes, sacando con ello a la luz las dinámicas de exclusión afectiva invisibilizadas y proponiendo una forma alternativa de habitar la ciudad. Así, el diálogo entre los estudios sobre la marronidad y los estudios negros que aquí se plantea permite repensar la noción de ciudadanía afectiva a partir de una comunalidad disidente que apostaría por una ciudad pensada desde el ser-con-lxs-otrxs y en constante proceso de construcción, una ciudad por venir, un pueblo que falta y que se hace necesariamente en su estar faltando.

Bibliografía

- Agamben, G., *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1996.
- Agamben, G., *Medios sin fin: Notas sobre la política*, Valencia, Pre-textos, 2010.
- Ahmed, S., *Fenomenología Queer: Orientaciones, objetos, otros*, Barcelona, Bellaterra, 2019.
- Ahmed, S., *La política cultural de las emociones*, Ciudad de México, UNAM, 2014.
- Ahmed, S., *Manual de una feminista aguafiestas*, Buenos Aires, Caja Negra, 2023.
- Ashley, C. P. y Billies, M., “Afecto ? raza/(Negritud)”, *Athenea Digital* 20(2), 2019.
- Bilgin, A., “Affective Citizenship. Differential Regimes of Belonging in Plural Societies”, en M. Churcher, S. Calkins, J. Böttger y J. Slaby (eds.), *Affect, Power, and Institutions*, Nueva York, Routledge, 2023.
- Bilgin, A., “Affective Citizenship”, en J. Slaby y C. von Scheve (eds.), *Affective Societies: Key Concepts*, Nueva York, Routledge, 2019.
- Bradley, R., *Anteaesthetics. Black Aesthetics and the Critique of Form*, California, Stanford University Press.
- Butler, J., *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del ‘sexo’*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Butler, J., *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, 2010.
- Colectivo Ayllu, “15 conceptos básicos para que unx euroblancx se plantee reparar”, *Re-visiones* 9, 2019.
- Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil Mesetas*, Valencia, Pre-textos, 2002.
- Deleuze, G., *La imagen-tiempo. Estudios de cine* 2, Barcelona, Paidós, 2015.
- Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- Esteban Muñoz, J., *El sentido de lo marrón: performance y experiencia racializada del mundo*, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2023.
- Esteban Muñoz, J., *Utopía queer: El entonces y allí de la futuridad antinormativa*, Buenos Aires, Caja Negra, 2020.
- Fanon, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.
- Ferreira da Silva, D., “The «Refugee Crisis» and the Current Predicament of the Liberal State”, en *Subjects and Objects in Exile*, L’internationale, 2017.
- Ferreira da Silva, D., *La deuda impagable*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2023.
- Ferreira da Silva, D., *Toward a Global Idea of Race*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.
- Fujita Hirose, J., *Cine-capital: Cómo las imágenes devienen revolucionarias*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014.
- Godoy Vega, F., “¡Cállate blanco!”, *El Salto*, 31 de octubre 2021. En línea: <https://www.elsaltodiario.com/laplaza/callate-blanco>.
- Grosz, E., *Space, Time and Perversion. Essays on the Politics of Bodies*, Londres, Routledge, 1995.
- Halberstam, J., *Criaturas salvajes. El desorden del deseo*, Madrid, Egales, 2020.
- Hardt, M. y Negri, A., *Commonwealth. El proyecto de una revolución común*, Madrid, Akal, 2011.

⁶⁸ S. Ahmed, *Manual de una feminista aguafiestas*, Buenos Aires, Caja Negra, 2023, pp. 128-129.

⁶⁹ J. Esteban Muñoz, *Utopía queer*, op cit.

- Harney, S., y Moten, F., *Los abajocomunes. Planear fugitivo y estudio negro*, Ciudad de México, Cooperativa Cráter Invertido, 2018.
- Hung, R., "In Search of Affective Citizenship: From the Pragmatist-Phenomenological Perspective", *Policy Futures in Education* 8(5), 2010.
- Ingala Gómez, E., "El pueblo que falta. Deleuze, Lacan y lo político", en J. L. Villacañas Berlanga y C. Ruiz Sanjuán (eds.), *Populismo versus republicanismo: genealogía, historia, crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2018.
- Maldonado, B., "Comunalidad: el modo de vida de los pueblos mesoamericanos", *Cuadernos Fronterizos* 18(56), 2022.
- Martínez Luna, J., "Conocimiento y comunalidad", *Bajo el Volcán* 16(23), 2015.
- Mignolo, W. D., "La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso", *Tabula Rasa* 8, 2008.
- Mookherjee, M., "Affective Citizenship: Feminism, Postcolonialism and the Politics of Recognition", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 8(1), 2006.
- Mouffe, C., *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Ngai, S., *Ugly feelings*, Londres, Harvard University Press, 2005.
- Ortiz, I., "Italian Thought: los comunes y el uso", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 66, 2022.
- Palmer, T. S., "«What feels more than feeling?»: Theorizing the Unthinkability of Black Affect", *Journal of the Critical Ethnic Studies Association* 3(2), 2017.
- Periáñez Llorente, L., "Ontología modal y performance: constituyendo sujetos y tiempos inapropiables desde Giorgio Agamben y José Esteban Muñoz", en A. Rivera García y M. Pellicer Planells (eds.), *Crítica de la subjetividad neoliberal. Un análisis desde la estética y la teoría de las artes*, Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2024.
- Rancière, J., *El reparto de lo sensible*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.
- Robles Hernández, S. y Cardoso Jiménez, R. (comp.), Floriberto Díaz. Escrito. *Comunalidad energía viva del pensamiento mixe. Ayuujktsënää'yën-ayuuikwénmää'ny-ayuuik mēk'äjten*, Ciudad de México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2014.
- Sexton, J., "«The Curtain of the Sky»: An Introduction", *Critical Sociology* 36(1), 2010.
- Sabino de Souza, C. L., "La indisociabilidad entre el racismo y la superexplotación de la fuerza de trabajo en el capitalismo dependiente", *Serviço Social & Sociedade* 146 (1), 2023.
- Wynter, S., "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Toward the Human, After Man, Its Overrepresentation— An Argument", *The New Centennial Review* 3(3), 2003.